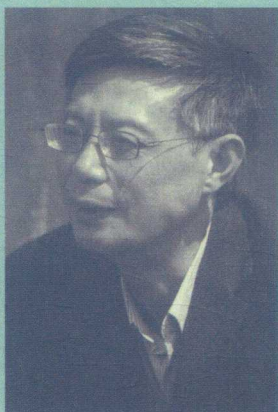


杨国荣作品系列



The Good as an Unfolding Process

Studies of the Value System
of Confucianism

善的历程

儒家价值体系研究

杨国荣 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

非外借

杨国荣作品系列



The Good as an Unfolding Process

Studies of the Value System
of Confucianism

善的历程

儒家价值体系研究

杨国荣 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

善的历程:儒家价值体系研究 / 杨国荣著. —北京:北京师范大学出版社, 2018. 8

(杨国荣作品系列)

ISBN 978-7-303-22552-1

I. ①善… II. ①杨… III. 儒家—价值论(哲学)—研究

IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 146981 号

营 销 中 心 电 话 010-58805072 58807651
北师大出版社学术著作与大众读物分社 <http://xueda.bnup.com>

SHAN DE LICHENG

出版发行:北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京市海淀区新街口外大街 19 号

邮政编码:100875

印 刷:鸿博昊天科技有限公司

经 销:全国新华书店

开 本:730 mm×980 mm 1/16

印 张:29.25

字 数:421 千字

版 次:2018 年 8 月第 1 版

印 次:2018 年 8 月第 1 次印刷

定 价:117.00 元

策划编辑:唐闻笛

责任编辑:杨磊磊 祁传华

美术编辑:王齐云

装帧设计:王齐云

责任校对:李云虎

责任印制:马 洁

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话:010-58800697

北京读者服务部电话:010-58808104

外埠邮购电话:010-58808083

本书如有印装质量问题,请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话:010-58805079

自序

从文化的层面回溯中国文化的历史演进过程，我们首先面对的，便是居于主导地位的儒学。作为文化长河的主流，儒学曾几经沉浮。自汉武帝独尊儒术以后，它曾长期被视为正统意识形态；在近代，它则经历了冲击与复兴的悲喜剧；进入上世纪80年代，海外一些学人又提出了所谓儒学第三期发展的预测。凡此种种，既折射了儒学在不同时期的历史命运，又展示了儒学本身的多重内涵。一般而论，文化的内核总是较为集中地体现于相应的价值系统；唯有把握其价值体系，才能由文化的表层进入它的深层。作为观念形态的文化，儒学同样以其独特的价值体系为核心。正是基于如上考虑，我于1989年拟定了“儒学价值体系的历史衍化及其现代转换”的研究课题；同年，该课题被列为国家社会科学基金项目，本书便是这一项目的终端研究结果。

儒家的价值体系尽管包含多重方面，但其总体上的价值目标则体现于“成己”与“成物”。“成物”主要涉及人与外部世界的关系，并以人对外部世界的变革和作用为指向。与之相关的是“赞天地之化育”（《中庸》）、“开物成务”（《易传》）、

“制天命而用之”(《荀子》)等观念。后来王夫之进一步区分“天之日”和“人之天”，所谓“天之日”，也就是未经人作用的对象，而“人之天”则是通过“赞天地之化育”和“制天命而用之”而形成的世界。从“天之日”到“人之天”，构成了成物过程的具体内容，其目标是使本然的世界成为人生活于其间的现实世界，后者同时又表现为一种合乎人多方面需要的存在形态。要而言之，所谓“成物”，也就是让外部对象成为合乎人的价值理想的世界。当然，在以上方面，儒家的思想未能得到充分的展开。

与“成物”相联系的是所谓“成己”。相对于“成物”，“成己”更多地关乎人自身的提升和完成。儒家提出所谓“为己之学”“修己以安人”，等等，都可以看成是关于“成己”的具体观念和思想。孔子提出“君子不器”，君子即理想的自我或个体，“器”则是具有特定属性和功能的对象，这种属性和功能同时构成了其内在的限定。所谓“君子不器”，便是强调完美的人格不应当像具体器物那样，仅仅限定在某一个方面。荀子进一步从正面对此做了阐述，并以“全而粹”为完美人格的基本特点：“全而粹”意味着人不能偏于一端，而应当得到多方面的发展。在儒家那里，人的这种多方面发展，集中地体现于两个方面，其一为内在的德性，其二则是现实的能力。儒家所主张的“贤能政治”，也从一个方面涉及这一点。这里的“贤”主要指内在的德性，而“能”则更多地关乎现实的能力。后来儒家更以“内圣而外王”为其追求的理想目标，“内圣”主要与内在的德性相联系，而“外王”则涉及人变革世界的实际能力。尽管在后来儒学的发展过程中，儒家的一些人物或学派往往在强调“内圣”的同时，对“外王”有所忽视，如宋明理学中的一些人物便对内在心性给予了更多的关注，人在经天纬地方面的现实力量则未能充分进入其视野，然而，从总的进路看，儒学无疑将完美的人格理解为内在德性和外在能力的统一。

儒学所注重的“贤”或德性，其意义首先在于为人的发展提供价值的方向，并引导人走向健全的人生目标。相对于德性的内在引导作用，“能”或能力更多地表现为价值创造的现实力量。仅有德性而缺乏内在能

力，“成己”与“成物”、化“天之日”为“人之天”的目标便难以实现。另一方面，如果缺乏内在德性的价值引导，能力即可能引向消极的或负面的价值目的。通过“贤”与“能”或内在德性和外在能力的统一，儒家既努力为“成己”或人自身的健全发展提供某种担保，也试图为“成物”或赞天地之化育提供内在的根据，而“成己”与“成物”本身则在总体上构成了其追求的价值目标。

与前此的文化史和思想史研究相近，本书所作的，首先是一种历史的诠释。当然，诠释不同于历史的简单再现，它总是以诠释者的理论视域为背景，并同时展开为一个逻辑重建的过程。事实上，历史的诠释与逻辑的重建往往很难分离，二者从一个侧面展示了历史与逻辑的统一。也正是以此为基本原则，本书对儒家价值体系的考察，并不仅仅限于文化史现象的描述，而是更多地侧重于其历史内涵与逻辑意蕴的双重展示，后者同时又旨在为文化哲学的当代建构提供某种历史的前提。当然，历史的诠释本身又不可避免地会受到历史的限制，并相应地将存在自身的问题，本书很难例外；这种限制，唯有在解释过程的历史展开中，才能不断得到超越。

杨国荣

1993年10月初拟

2018年7月改定

目 录

导 论	/001
-----	------

第一章 儒家价值体系的奠基	/011
---------------	------

一 天人之辩与仁道原则	/011
二 为仁由己和天命的预设	/017
三 修己以安人：自我实现及其逻辑归宿	/022
四 义以为上与孔颜之乐	/027
五 “大德不踰闲”的历史含义	/033
六 作为价值目标的理想人格	/038
七 超越有限：存在的意义及其他	/050

第二章 从孔子到孟子	/056
------------	------

一 仁道原则的展开	/057
二 力与命的内在紧张	/061
三 独善其身和兼善天下	/065
四 恒心的根据与惟义所在	/070
五 从执中而权到君子反经	/074
六 内圣的走向	/078

第三章 演进中的折变 /089

- 一 天人之际：从相分到互动 /089
- 二 制天命而用之：自由理想的扩展 /096
- 三 各得其宜与群居和一 /100
- 四 义的外部确证及其工具化 /104
- 五 从以权应变到以道壹人 /109
- 六 全而粹与化性起伪 /114

第四章 价值本体的建构及其内化 /127

- 一 《易传》：价值本体的建构 /127
- 二 价值本体的双重内化 /138
- 三 止于至善与修身为本 /146

第五章 正统的形成 /152

- 一 形上之天与人文取向 /152
- 二 德威交融：仁道原则的转换 /160
- 三 天下无二道 /166
- 四 古今之辩 /172
- 五 义与我的合一：个体的普遍化 /178
- 六 道义与功利的二难 /183
- 七 从仁且智到性三品：人格理想的展开 /188

第六章 援道入儒的价值观意蕴 /195

- 一 名教与自然：天人之辩的历史延续 /196

- 二 自性的确认与玄同彼我 /216
- 三 逍遥的理想与天命的抑制 /229

第七章 衍化与整合 /243

- 一 仁道原则的重建 /244
- 二 天理主宰下的自我权能 /254
- 三 群己之辩的二重变奏 /266
- 四 从义利之辩到理欲之辩 /279
- 五 天理的权威化与良知准则论 /290
- 六 醇儒境界 /300

第八章 明清之际：历史的反省与自我转换 /318

- 一 经纬天地：逸出内圣之境 /319
- 二 经学的实证化与理性的工具意义 /327
- 三 化“天之天”为“人之天” /336
- 四 造命与循理 /339
- 五 理欲统一及其内蕴 /345
- 六 我的自立与群体认同 /352

第九章 儒家价值体系在近代的历史命运 /360

- 一 权威的失落：传统与近代化的紧张 /361
- 二 返本开新：新儒家的选择及其双重意向 /370

第十章 走向现代 /381

- 一 现代化的历史需要与儒家价值观 /382

二 儒家价值体系与合理性的重建	/389
附录一 中国哲学中的人性问题	/403
附录二 道与中国哲学	/413
附录三 《诗经》的情感世界	/430
附录四 儒家的贤能政治：意义与限度	/444
后 记	/456

如果把中国传统文化视为绵延不绝的历史长河，那么，其主流无疑是儒学。这里的文化，首先是就观念形态而言，它的深层内核则体现于价值观之中。广义的文化创造总是受到价值观的制约，文化本身在某种意义上可以理解为价值理想的对象化及其多样展现。作为中国传统文化的主流，儒学同样以其价值体系为核心。正是价值观，凸显了儒家文化的历史特征，而儒学对中国传统文化的影响，在很大程度上也是以其价值体系为中介的。如上逻辑关系表明，忽略了价值体系这一内在结构，便很难对儒学做出适当的历史定位。

需要指出的是，作为文化体系核心的价值观或价值观念，与价值论或价值哲学在内涵上并不完全重合。价值论(Axiology)以一般的价值问题为对象，是关于价值的哲学理论，其讨论的内容包括价值实质、价值根据、价值形态、价值分类、价值评价、价值创造等。作为成熟的、相对独立的哲学分支，价值论大致出现于19世纪末。^① 尽管价值论的思

^① 价值论的理论先驱是德国哲学家洛采(R. H. Lotze, 1817—1881)，他把世界分为事实、普遍规律、价值三大领域，并以价值为目的，从而规定了现代西方价值哲学的基本思路。奥地利哲学家布伦坦诺(F. Brentano, 1838—1917)及其学生迈农、艾伦菲尔斯对价值问题做了更系统的理论探讨，新康德主义者文德尔班和李凯尔特则进一步将价值提升为哲学的中心问题。以后，现象学的代表人物之一舍勒及哈特曼亦提出了各自的价值观。与大陆哲学相呼应，英美哲学家也于19世纪末20世纪初开始重视价值论的研究，如乌尔班、培里、杜威、刘易斯等都对一般价值问题有所论述。

想在传统哲学中并非一无所见，但就总体而言，对价值问题做系统的元理论阐释，应是晚近的事。作为传统的文化思想流派，儒家固然不乏价值论的见解，但较少表现出建构一般价值哲学的理论兴趣，对于这方面的探讨，也确实显得相对薄弱。

与价值哲学的元理论研究有所不同，价值观(Values)是一种规范性的看法。它既涉及既成事物的评价，也包括对理想价值关系的设定。简言之，它是关于现实世界(已然)与理想境界(应然)二者之价值意蕴的基本观念和总的规定。展开来看，价值观总是基于人的历史需要，体现人的价值理想，蕴含着一般的价值尺度及评价准则，形成多样的价值目标及价值取向，并外化为具体的行为规范。作为价值的一般学说，哲学价值论往往也涉及价值观，不过，哲学价值论主要从元理论的层面讨论价值观的形成、作用，等等，而并不规定其具体内容。换言之，它侧重于对一种观念现象的解释。相形之下，价值观的特点主要不在于解释，而在于为行为提供一种内在的范导。它与历史实践、社会生活有着更为切近的关系，并总是作为稳定的思维定式、倾向、态度，制约着广义的文化创造过程；儒学在中国文化史上的主导作用，首先也体现在这一方面。当然，以上是一种分析性的界说。就现实形态而言，价值哲学与价值观又有相互渗入、交错的一面。这样，在考察儒家价值观时，往往同时也要涉及其价值哲学。

按其内涵，价值观属于一般的价值意识。从理论上讲，价值意识可以区分为两个层面，其一表现为自发的意向、愿望、动机等；其二则是自觉的观念体系。前者更多地与日常世界相联系，带有常识的特点；后者则经过了自觉的理性反思，已形成深沉的观念结构或模式。儒学内含的价值体系在长期的文化演进中，已逐渐渗入于日常的文化心理及行为方式之中。不过，在日常心理的层面，儒家价值观的体现总是带有自发的特征，只有在儒家思想的经典文本中，其观念体系才得到了自觉的、系统的阐述。正是基于这一事实，本书以儒家文本(儒学经典及儒学一系思想家的著作)为主要研究对象。同时，作为儒学的内核，儒家价值

观并不是一种封闭的、孤立的形态，唯有将其放在整个儒学体系之中，才能揭示其具体含义。因之，在考察儒家价值观时，我们总是不能不联系儒学多方面的内容。

人的存在及文化创造是儒家的基本关注之点，儒家价值观即展开于与之相涉的一系列关系中。它既有所侧重，又包含多重意蕴，并在总体上表现为一个相互关联的价值体系。天人关系的界定，可以视为儒家价值体系的逻辑起点。中国哲学中的天人关系既涉及天道观，又关联着价值观。儒家的注意重心，更多地指向后者。就价值观而言，所谓天，主要便与广义的自然(Nature)相关。它既指作为对象的自然，也包括主体(人)自身的本然形态。与道家主张“无以人灭天”(庄子)，亦即将自然状态理想化不同，儒家要求超越自然，并赋予自然以人文意蕴。不难看出，作为价值观的天人之辩，首先关联着自然原则与人道原则。尽管儒家(特别是原始儒家)，并不完全忽略自然原则，但注重人文价值、追求自然的人化，确实构成了儒家的内在特点。儒家之贵仁、重人伦等，则可视为人道原则的具体展开。当然，在儒家那里，人化往往更多地被理解为主体自身从自在走向自为。对自然(作为对象的自然)与人文统一性的强调，使儒家(特别是正统儒家)较少注意化外在的自在之物为为我之物的历史过程。

天人之辩的进一步引申，便涉及力与命的关系，力泛指主体的创造力量，命则往往是被神秘化的外部必然。对儒家来说，主体自身的人化(从自在走向自为)，同时表现为一个德性完善的过程，而形成完善的德性，主要便取决于自我的努力。儒家对主体实现道德潜能的能力充满了确信，所谓“为仁由己”(孔子)，“我欲仁，斯仁至矣”(孔子)，等等，便表明了这一点。它从一个侧面体现了追求主体自由的价值取向。不过，儒家所向往的自由，往往主要限于道德领域。在非道德的领域，人的自由常常为天命所抑制。就小我(个人)而言，其生命存在、穷达贵贱等均非自我所能主宰(“死生有命，富贵在天”)。就大我(社会)而言，人固然有弘道的能力，但道(社会理想)究竟能否实现，则取决于外在的天命：

“道之将行也欤？命也。道之将废也欤？命也。”(孔子)这样，道德领域的自由理想与非道德领域的天命论趋向并存于儒家的价值体系中，使之在力命之辩上呈现出二重性，而这种二重性又与志(意志)智(理智)关系上理性自觉超越意志自主的传统相互交错。

道德意义上的自由，唯有通过具体行为才能得到确证，而主体行为则展开于人伦。人际的最一般关系，存在于群体与个体(自我)之间。从天人关系推进到人与人的关系，便会面临群与己的合理定位问题。与天人之辩上肯定人文价值及力命关系上确认为仁由己相应，儒家将自我提到了重要地位，并提出了“成己”“为己”之说。所谓“成己”“为己”，主要指主体的自我实现，其中内在地蕴含着对个体(自我)价值的注重。当然，在儒家看来，个体始终生活在社会群体之中，并承担着普遍的社会责任，“成己”“为己”最后总是指向群体价值的实现，所谓“修己以安人”(孔子)，即已规定了如上价值关系。于是，相对于个体，群体便具有了优先的地位。确实，就总体而言，儒家似乎更多地强调群体认同、注重主体之间的相互沟通，并要求化解群己之间的紧张。这一价值路向在拒斥自我中心主义、抑制社会冲突等方面，无疑有其历史意义，但群体原则的突出，同时又蕴含着导向整体主义的契机。在正统儒学的“无我”说中，已多少可以看到这一逻辑结果。

群己关系在现实的层面总是涉及利益关系，而利益的协调则以义利之辩为其理论前提。在义利关系上，儒家首先强调义有其内在价值，这种价值并非建构于功利基础之上。相反，唯有剔除了功利的计较，才能使作为当然的义得到净化。由此，儒家进而将义视为无条件的绝对命令，把行义(履行当然之则)本身当作行为的目的。于是，行为的价值主要便取决于是否合乎义，而无关乎行为的结果。所谓“义以为上”(孔子)，“行不必果，惟义所在”(孟子)，等等，便体现了如上价值信念。当然，强调道义原则的至上性，并不意味着完全否定功利在社会生活中的意义，在“因民之所利而利之”(孔子)的要求之后，便蕴含着对功利价值的某种确认。不过，依儒家之见，利只是一种手段的善(只具有工具

价值)。正是这一点,决定了不能把功利追求作为规范行为的一般原则。这种看法显然注意到了片面逐利所带来的消极后果,但儒家由此认为“何必曰利”(孟子),却多少潜含着抑制合理的功利意识之趋向。从另一方面看,利首先与个人或特殊集团相联系,义则超越了个体的特殊利益,具有普遍性的品格。它在某种意义上以潜在的形式体现了普遍的公利,儒家要求“见利思义”(孔子),以义制利,意味着超越单纯的个体之利而确认人的族类利益。这里无疑表现了道德的历史自觉,但对普遍公利的强化,又始终使个体之利难以得到适当的定位。

义作为人的族类本质之体现,往往以理性要求的形式出现;利则以需要的满足为其实际内容,而这种需要常常又以感性的欲求为其表现形式。由此,义利之辩每每逻辑地展开为理欲之辩。儒家并不无条件地贬斥人的感性欲求,因为正是感性要求的适当满足,构成了人自身存在的基本前提。不过,在儒家看来,感性需要固然与人的存在相联系,但它并未使人与其他存在区别开来,人之为人的本质特征,更多地在于人的理性要求。这样,相对于感性的欲求,理性的要求便具有了更为重要的意义,后者相应地构成了儒家的关注重心。在“君子谋道不谋食”(孔子)的主张中,理性的优先地位已得到了确认:道无非是广义的社会理想(包括道德理想),谋道所体现的,即理性的追求,在感性欲求(谋食)与理性要求(谋道)二者之间,着力之点首先便放在后者。儒家(特别是宋明新儒学)津津乐道的“孔颜乐处”,可以视为如上价值取向的具体展开。它的基本精神,便是超越感性的欲求,在志于道(理想)的过程中,获得理性的满足。儒家的理欲之辩将理性精神的升华提到了重要的地位,并由此进一步展现了人作为道德主体的内在价值。不过,儒家的如上境界,同时又蕴含着理与欲的某种紧张。在孔颜之乐中,理性似乎可以在感性之外,甚至先于感性而得到发展,而谋道不谋食的主张,则使感性的要求多少受到了冷落。这种看法显然未能达到感性原则与理性原则的统一,而理性优先的逻辑引申,则往往是本质压倒存在。

作为理性的当然之则,义本身有如何定位的问题,这里涉及的首先

是道德原则的绝对性与相对性的关系。儒家并不否认道德原则的理论伸张度，对权变的肯定，便表明了这一点。由权变观念，儒家又引出了慎独的要求，并注重具体境遇的分析。不过，与突出义的普遍制约性相联系，儒家又赋予道德原则以绝对的性质，主张“君子反经而已”（孟子）。这里固然表现出沟通境遇伦理与理念伦理，拒斥道德相对主义的价值要求，但对道德原则至上性的突出，又蕴含着导向独断论的因子。从孟子的辟杨墨，到董仲舒的独尊儒术，我们确实可以看到儒学独断化的历史走向。随着儒学的衍化，如上价值趋向逐渐赋予儒家价值体系以权威主义的特点。当然，在权威主义背后，是与自然经济相应的“人的依赖关系”，宗法制、等级结构等可以视为这种依赖关系的具体表现形式；而权威主义的原则，则是人的依赖关系在价值观上打上的历史印记。^①就另一重意义而言，道德既体现了人的普遍本质，又与人的具体存在相关。道德原则的绝对性从一个侧面突出了人的本质力量，而其相对性则折射了人在具体境遇中的存在。这样，当儒家强调道德原则的绝对性时，便不仅潜含了权威主义的倾向，而且同时进一步确认了人的本质力量。

儒家的价值追求最终指向理想的人格境界，正是成人（人格的完善）构成了儒家的价值目标。^②天人之辩上的人文要求（自然的人化），不外是由自在的人走向自为的人（使本然的我转化为理想的我）；群己关系上的群体关怀（安人），奠基于主体人格境界的提升（修己）；人的内在价值及其本质力量唯有通过人格的完善，才能得到展现和确证；治平（治国

① 马克思曾把人的依赖关系视为人类历史的初级形态：“人的依赖关系（起初完全是自然发生的），是最初的社会形态，在这种形态下，人的生产能力只是在狭窄的范围和孤立的地点上发展着”（《马克思恩格斯全集》第46卷上，104页，北京，人民出版社，1979）。这一阶段大致相当于前资本主义时期，在该时期中，人还受到自然形成的血缘关系及普遍的隶属关系的束缚。儒家价值观基本上形成于这一历史阶段，因而不能不受到其制约。

② 杜维明认为，正是人格的完善，构成了儒家的终极关切，这一看法似已有见于此（Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, New York, State University of New York Press, 1985, p. 52）。

平天下)的外王理想,同样以内圣(完美的品格)为其前提。总之,从自然的超越到人文世界的建构,“壹是皆以修身为本”^①,社会理想与人生理想最后统一于人格境界。儒家的人格理想在总体上表现为普遍仁道的具体化,它既以诚(道德意义上的真)为内在特征,又外化于道德实践的过程(体现为善的追求),并同时在审美活动中“文之以礼乐”(形成人格美);作为内在品格,它不仅内含仁爱的情感,而且具有坚定的意志,二者始终又与自觉的理性相融合。这里既体现了真善美的统一,又以知情意的多方面发展为内容。当然,儒家将人格涵盖于仁道之下,似乎较多地强化了其伦理趋向:真与美在某种意义上统一于善,而知情意则从属于伦理理性(实践理性)。同时,内圣的突出,不仅多少抑制了人格的多样化(成人往往被等同于成圣),而且使外王理想的落实受到了内在的限制。

概而言之,儒学在其衍化过程中,逐渐形成了独特的价值体系。它以善的追求为轴心,并具体展开于天人、群己、义利、理欲、经权以及必然与自由等基本的价值关系,其逻辑的终点则是真善美统一的理想之境。在这一体系中,既有主导的价值原则和价值趋向,又包含着多重意蕴,从而表现出颇为复杂的特点。历史地看,儒家价值体系确实体现了对文化创造过程中基本价值关系的自觉反思,并从某些侧面折射了社会存在与发展的内在需要。正如其理论内涵具有多重性一样,其历史意义也很难仅仅从一个方面论定。

儒家价值体系形成于传统的社会结构。在步入近代以前,这种历史前提在总体上没有发生根本的转换,与之相应,儒家价值体系呈现出大致稳定的形态。然而,社会结构尽管相对平稳,但并非完全停滞不变;同时,作为一种观念体系,儒学与其他思想流派始终保持了一种互动的关系。汉代虽独尊儒术,但儒学之中已渗入了诸子之说;魏晋时期玄学盛行,而玄学在某种意义上即援道入儒的产物;宋明时期则出现了儒释

^① 《大学》。